

「知恩講私記」の再検討

— 専修念仏教団における祖師信仰儀礼の形成 —

坪井 剛

〔抄録〕

本稿では最古の法然伝の一つとされる「知恩講私記」について、法要儀式の次第書としての側面から再検討した。まず儀式構成の面では、最古の写本である宝菩提院本の儀式構成は諸本と比べても大変シンプルで、前後に別の仏事が付属する可能性があったこと、諸人の参加・結縁を前提としたものであったであろうことが指摘できる。次に対象の面では、「知恩講私記」は祖師を対象とする講式に分類できるが、そのような講式では、対象とする祖師を「非直人也」「権化」と位置付けることが多い。「知恩講私記」

でも法然を「非直人也」と表現しており、作者は意図的にそのように位置付けたものと思われる。そして多くの聴衆の集まる法然の廟所で「知恩講私記」が上演されることにより、参加者は法然の事績を追体験するとともに、法然への祖師信仰が促されることになる。このことにより法然廟所は単なる墓所から、専修念仏者にとつての「聖跡」に転化していったものと考えられる。

キーワード 知恩講私記、講式、法然、専修念仏、祖師信仰、

はじめに

法然の事績については、その没後に編まれた各種伝記記事を比較・検討することから研究されてきた。そういった伝記類の中でも、最古のものとされるのが本稿の検討材料とする「知恩講私記」である。この「知恩講私記」は、梶田良洪氏が東寺宝菩提院三密蔵の聖教中から

安貞二年（一二二八）書写の奥書を持つ古写本（以下「宝菩提院本」と表記する）を復元・紹介したことによって一躍有名となり、研究が進展していくこととなった。その作者については、梶田氏が同時に発見した「別時念仏講私記」⁽²⁾が法然弟子である隆寛著作であったことから、「知恩講私記」も隆寛作である可能性を指摘しており、このことはその後の研究でも概ね追認されている。⁽³⁾ またその成立年については、

伊藤唯真氏により建保年間（一二一四～一九）の後半期から十年ほどの間に作成されたのではないかと推定されている。⁽⁴⁾

特にその記事には、登山・受戒・遁世の時期や入滅の際の言動など、他の法然伝と比較しても特徴的な記事が散見することから、前後に成立する遺文・法然伝との影響関係が研究の中心となった。その結果、記事の素材を醍醐本『法然上人伝記』から採っているであろう点や『法然上人行状絵図』との密接な関係などが推定されている。また、「嘉祿の法難」事件以前の法然廟所の様子を活写していることから、法然没後の専修念仏教団のあり方を検討する素材としても重視されている。⁽⁷⁾

このように「知恩講私記」は、これまでその記述内容を中心に検討されてきたと言えるが、忘れてはならないのは、これが「講式」の一種であるという点であろう。つまり、本史料はあくまで「知恩講」という法要儀式の次第を記したものであり、その中で唱えられる「式文」に法然の事績や法然廟所の様子が記されているものなのである。⁽⁹⁾これらの式文は、法然廟所で弟子たちにより唱えられたものと考えられており、実際に中世の本願寺においては毎月二十五日の朝に法然の肖像の前で「知恩講私記」が読誦されていたとの記録も残る。⁽¹⁰⁾また、後述するように「知恩講私記」の写本は真宗系の寺院を中心に残存しており、近世以降も実際に儀式として執行されていた様子が垣間見える。これらに鑑みると、その史料的価値を考えるには、式文の記述を検討するだけでは十分ではなく、あくまで法要儀礼の次第書の一つとして分析することが必要なのではないだろうか。⁽¹¹⁾

特にこういった宗教儀礼に関する史料については、本来は一個の宗教空間を形成していた様々な宗教遺産が、現在は近代知によって分断されているとの批判もなされている。⁽¹²⁾言うまでもなく宗教儀礼の場は、表白・次第などの典籍・文書をはじめとして、絵画・彫刻・建築・庭園・芸能などさまざまな要素によって総合的に構成されており、その場にあつてこそ発揮する意味や効果もあるだろう。ということは、「知恩講私記」についても、その儀礼的構成や対象・場など法要儀式としての側面を他の講式と比較・解釈することで、その特徴や位置づけを再考することができるのではないだろうか。本稿では如上の問題意識から、「知恩講私記」を再検討していくものである。

第一章 「知恩講私記」諸本の儀式構成

さて、そもそも「知恩講私記」は、上述の宝菩提院本が紹介されるよりも前に『真宗聖教全書』において、大阪の松谷光徳寺が所蔵する二種類の写本が翻刻・校訂されている。⁽¹³⁾それ故、「知恩講私記」の存在そのものは、宝菩提院本が紹介される以前から既に知られており、松谷光徳寺本以外にも幾つかの写本が伝存していることも確認されてきた。ただ、それら個々の写本を確認すると、記述や儀式構成は少しずつ異なっている部分がある。よって本章では、「知恩講私記」諸本における儀式構成を比較し、その特徴を検討していく。次頁の付表は今回、確認することができた写本類がそれぞれどのような儀式構成となっているのか、まとめたものである。

まず、これまでの多くの研究で用いられてきた①宝菩提院本では、

三礼・表白から始まり、各式文で法然の在世中・没後の徳を讃えた後、六種廻向で⁽¹⁴⁾終えられている。このうち、一つ一つの式文の末尾に『般舟讃』からの偈文と「南無尊重讃嘆先師聖霊」の語が記されているが、一般的な講式のあり方から考えると、『般舟讃』からの引文が「伽陀」に当たり、続く「南無尊重讃嘆先師聖霊」の部分が「三礼」となるのである。つまり、それぞれの式文を読み上げた後で、伽陀として『般舟讃』の偈文を唱え、「南無尊重讃嘆先師聖霊」と唱えながら三

礼したものと考えられる。一般に講式という法要儀式では、式文の読み上げよりも、伽陀の読誦の方が長時間になるとされており、⁽¹⁵⁾実際の講式の流れは文献上のイメージとは異なることが想像される。これに対し、室町期の写本とされる②松谷光徳寺本では、三礼と表白の間に如来唄が追加されている。また、式文の記述においても文字の異同が幾つか認められるが、これらは大きく文意を変更するものではないものと判断される。但し、各式文末尾の三礼は「南無尊重讃嘆

①	三礼	表白	式文（第一讃諸宗通達徳・第二讃本願興行徳、第三讃専修正行徳、第四讃決定往生徳、第五讃滅後利物徳）、各段末尾に伽陀・三礼、	六種廻向
②③④	三礼	如来唄 表白	式文（第一讃諸宗通達徳・第二讃本願興行徳、第三讃専修正行徳、第四明決定往生徳、第五述滅後利物徳）、各段末尾に伽陀・三礼、	六種廻向
⑤	総礼	如来唄 表白	式文（第一讃諸宗通達徳・第二讃本願興行徳、第三讃嘆専修正行徳、第四明決定往生徳、第五述滅後利物徳）、各段末尾に伽陀・三礼、	六種廻向
⑥	（総礼伽陀） 三礼	如来唄 表白	式文（第一讃諸宗通達徳・第二讃本願興行徳、第三讃専修正行徳、第四明決定往生徳、第五述滅後利物徳）、各段末尾に伽陀・三礼、	六種廻向
⑦	総礼伽陀 三礼	如来唄 表白	式文（第一讃諸宗通達徳・第二讃本願興行徳、第三讃専修正行徳、第四明決定往生徳、第五述滅後利物徳）、第一段から第四段末尾は伽陀・念仏・和讃・念仏・三礼、第五段末尾は念仏・発願文・三礼・伽陀、	
⑧	（総礼伽陀） 三礼	如来唄 表白	式文（第一讃諸宗通達徳・第二嘆本願興行徳、第三讃嘆専修正行徳、第四明決定往生徳、第五述滅後利物徳）、各段末尾に伽陀・三礼、第五段末尾に伽陀・念仏（回向）・伽陀・三礼、	六種廻向

本師聖霊」と表記されており、また式文中でも、①宝菩提院本で「先師」となっている箇所は、全て「本師」で統一されている。松谷光徳寺は河内における真宗寺院の嚆矢とも評されている寺院であり、真宗寺院での儀礼に合わせて語彙が変化したものを伝承してきたのだろう。

また、③大谷大学図書館が所蔵する『一蓮院雑録』⁽¹⁷⁾には、②松谷光徳寺本から転写した「知恩講私記」が採録されている。本書は江戸時代後期の大谷派学僧である一蓮院秀存（一七八八―一八六〇）が編纂したもので、⁽¹⁸⁾「神祇講式」等とともに「知恩講私記」が筆写してあるが、その構成は転写元である②松谷光徳寺本と同じであり、記述も大差ないので確認できる。

次に②松谷光徳寺本と同じく、室町期の写本であると考えられるのが、③飯貝本善寺本である。⁽¹⁹⁾奈良県吉野郡に所在する本善寺は、蓮如創建にかかる当地の有力真宗寺院である。その所蔵する「知恩講私記」の写本には奥書等はないが、鎌倉末から室町期の奥書を持つ『六要鈔』『啓白』（覚如上人啓白文）と同じ箱に入れられており、これらと筆跡等も一致する。その儀式構成は、先の②松谷光徳寺本と一致しており、また法然を「本師」と表現する点も含め、記述も光徳寺本と差異は少なく、同一系統のものであることが推察される。以上が中世に遡ることが明白な写本となる。

一方、近世の写本は先の『一蓮院雜録』以外にも幾つか確認できる。その一つとして、大谷大学図書館が所蔵する⑤「知恩講私記」が挙げられる。⁽²¹⁾本写本では「三礼」が欠落する一方で、「総礼」が最初に付加されている点がこれまでとの違いである。本写本の中奥書によれば、この「知恩講私記」は安政七年（一八六〇）に龍昇という者が書写したもののだが、もとは元禄三年（一六九〇）に恵空が加賀の宮越本龍寺所蔵本を書写したところまで遡ることができる⁽²²⁾。本龍寺はもともと砺波郡にあった真宗寺院であると考えられるが、本写本も法然のことを「本師」と呼称しており、真宗寺院に伝来したものとしての特徴を備えている。

また同じく近世の写本として、大谷大学図書館が所蔵する⑥『三講式』⁽²³⁾に採録される「知恩講式」が挙げられる。本写本の儀式構成は、一見すると②松谷光徳寺本と変わらないのであるが、注目されるのは中奥書に「初伽陀、四百五十回已後、稽首天人、四百回已前、用二本

師源空明仏教之四句」と記されている点である。「四百回」「四百五十回」は法然の遠忌を指すものかと考えられるが、四百回忌以前は「初伽陀」に「本師源空明仏教……」（親鸞『正信偈』）の句を用いていたが、四百五十回忌以後は「稽首天人所恭敬……」（龍樹『十二礼』）に変更されたと記しているのである。この「稽首天人所恭敬……」は『報恩講式』の冒頭「総礼伽陀」にも用いられていることから、この中奥書の記述は「総礼伽陀」に関するものと考えるのが妥当であろう。つまり、「三礼」の前に「総礼伽陀」が付け加えられていたと推察できるとともに、その総礼伽陀の偈文が近世になって変更されていることが確認できるのである。その変更の背景には『報恩講式』からの影響が想定されるのではないだろうか。

次に刊本として⑦『真宗法彙』⁽²⁴⁾（大谷大学図書館所蔵）所収の「知恩講式」が挙げられる。『真宗法彙』は西本願寺の御堂衆であった玄智（一七三四～一七九四）が編纂した聖教集で、天明七年（一七八七）に刊行されたものであるが、本書に記される「知恩講私記」の構成はこれまでの写本とは少し異なっている。具体的には、式文の第一段から第四段の末尾には、伽陀と三礼の間に念仏と発願文が入れられており、第五段の末尾には三礼・伽陀の前に念仏と発願文が入れられているのである。この『真宗法彙』の編纂意図については、正しい聖教の読みを西本願寺として示すためであったとの見解も提示されている⁽²⁵⁾が、これまでの「知恩講私記」諸本と比べても、式文以外の儀式構成が大幅に増補されている点に特徴がある。

また近代になってからの刊本として、明治四十五年（一九一二）刊

行の⑧『知恩講式・両師講式』が確認できる。⁽²⁶⁾ 本書は中奥書によれば、「真宗後学釈了因」が書写・対校したものとされているが、本文における式次第は②松谷光徳寺本と一致する。但し、本文の記述に続き「作法」として、第一段の前に「伽陀〔稽首天人〕」「登壇焼香舒式礼唄」、第五段の伽陀の後に「念仏〔此中回向等畢而〕」「伽陀〔直入弥陀〕」と記されており、恐らく前後にこれらの所作が付加されていたものと推察される。

ここまで、管見に入った「知恩講私記」諸本における儀式構成について細々と確認してきた。本稿で挙げた以外にも幾つかの写本が存在するが、⁽²⁷⁾今回確認したものから指摘できる点を改めて整理しておく。まず、最古の写本である①宝菩提院本の構成が諸本の中で最もシンプルなものであるという点である。また、そもそも一般的な講式は、「総礼伽陀、導師着座、法用（如来唄・散華・梵音・錫杖）、表白、式文（各段末尾に伽陀）、神分、六種回向」といった構成からなるとされている。⁽²⁸⁾当然、講式によって追加・省略は見られるが、これと比べても総礼伽陀が見えないことや法用部分が省略されているなど、①宝菩提院本はやはり簡潔な儀式次第であると評価できるのではないだろうか。

また逆に言えば、②以降の諸本では適宜、儀式の構成要素が追加されているとも評価できる。例えば⑥では、冒頭に総礼伽陀として『正信偈』が唱えられていたり、それが『十二礼』に変更されていることが確認できるし、⑦では念仏・和讃・発願文が、⑧では回向をとまなう念仏が追加されていることが分かる。特に⑥や⑧では、本文の式次

第は②松谷光徳寺本と変わらないにも係わらず、奥書等で所作の追加が指示されており、②松谷光徳寺本の次第をベースにしつつ、実際に儀式を執行するに当たっては、それぞれの場で必要な要素を増補していたことが窺われるのである。このことは近世の段階で顕著であるが、恐らく中世の段階でも、適宜、儀式構成が「その場」で追加されていた可能性があることを示唆しているのではないだろうか。

第二章 講式の簡略化と諸人結縁

では、①宝菩提院本「知恩講私記」が一般的な講式と比較しても、簡潔な構成となっていることには、どのような意味・意図があるのだろうか。本章では、これまでの講式研究の成果を参考にしながら、この点を考えてみたい。

そもそも、講式に関する研究は、これまでに一定の蓄積がある。早いものとしては、筑土鈴寛氏が源信以降、鎌倉期までに作成された講式を整理・概観しており、講式を純粹宗教的な法会であると評価するとともに、後世の文学や音楽に影響を与えたことを指摘している。⁽²⁹⁾一方で井上光貞氏は、横川楞嚴院で行われた二十五三昧会とその次第書である二十五三昧式に着目し、その成立が『往生要集』の成立と連関していたことを示すことで、平安期における浄土教の展開の上に講式を位置づけた。⁽³⁰⁾また堀大慈氏は、二十五三昧会に続く華台院迎講や靈山院釈迦講に多くの僧侶・民衆が結縁することにより、浄土教の発展を促したとしているし、⁽³¹⁾これらが単なる文学サロンではなく、その場での偈頌や詩句の唱和が参加者に対して、大きな宗教的効果をもたら

したことを小原仁氏は指摘している。⁽³²⁾

このように、講式の研究は当初、浄土教の発展に引き付けて論じられていたと言えるだろう。しかしその一方で、これまでに残存する多くの講式が次第に調査・紹介され、その歴史的な広がりや特徴が論じられていくようになる。例えば、講式研究会（大正大学総合仏教研究所）によって、「二十五三昧会式」諸本の校訂・注釈が作成されるときに、貞慶が制作した様々な講式が紹介されており、⁽³³⁾平安期以降における「講式」という法要儀式の広がりが確認されるようになった。また、ニールス・グウルベルク氏により「講式データベース」が公開されるなど、法要儀式の一つとしての講式そのものの歴史的展開を研究する環境が整ってきている。

さて、浄土教の発展に係わる講式として注目を集めた源信の「二十五三昧式」は、寛和二年（九八六）に成立したもので、現在のところ「講式」の嚆矢とされている。本講式の儀式構成は異本によって複雑な異同があるが、それらを校合すると、概ね次のようになると整理されている。⁽³⁵⁾

総礼伽陀、三礼、如来唄、礼仏頌、表白、発願文、勸請、四奉請、式文（六段、各段最初に出経（阿弥陀経）、各段末尾に念仏百八遍、伽陀・礼仏・礼拝を二度）、三礼、七仏通戒偈、後夜偈、神分、霊分、祈願、九条錫杖、

一見ただけで複雑な構成であることが分かるし、また実際に執行するとかかなりの長時間に及ぶことが想像されるだろう。そもそも二十五三昧会そのものが本来、楞嚴院の僧侶二十五名を根本結衆として毎月

十五日の夜に行われたものであり、言わば結衆のみに「閉じられた」法会であった。それ故、ある程度複雑かつ長時間の法会であったとしても問題ではなかったのだろう。つまり、講式が行われる「場」の性格を反映した儀式構成となっているものと考えることができる。

一方でこの後、平安〱院政期には迎講や菩提講・往生講（阿弥陀講）・地藏講など多様な講会が催されており、それに伴い多くの講式が編纂されるようになっていく。伊藤唯真氏によれば、そのような講会は、里で居住したり遊行していた聖たちが媒介者となって形成し、同心的結衆者によって支持されたものとしているが、⁽³⁶⁾講式そのものの構成も、大衆化に伴い簡略化していくことが指摘されている。例えば「二十五三昧式」も、その異本の一つである「六道講式」では次のような構成になっている。

表白、式文（六段 各段末尾に伽陀）、祈願、

式文の記述は「二十五三昧式」と概ね一致するため、その異本の一つであることは明白であるが、一見して分かるように前後の様々な作法が省略されているのである。『誓願寺縁起』⁽³⁸⁾では、源信が誓願寺で「六道講の式」＝「二十五三昧の式」を編んだと記されるが、源信自身がこのような省略を行ったのかは判然としない。ただ、講式の大衆化に伴って儀式構成はシンプルなものとなり、式文の読み上げを中心とする儀礼に変化していることが分かる。⁽³⁹⁾

そして、講式の簡略化によって、複数の仏事を同日に行うことや聴衆の参加・結縁が容易なものとなったと考えられるのである。一例を

みておくと、鎌倉期の公卿で『平戸記』の記主でもある平経高は、「能声之輩」⁽⁴⁰⁾とされる恒例念仏衆を組織していたことでも有名であるが、自邸で営んだ往生講を次のように記録している。

十三日甲申、晴……暫休息之後行向、自_レ去十日_二四日四夜修_二念仏_一、今夜行頓、次往生講也、刑部卿会合、能声六人修_レ之、定心讀_レ式、講演了之後、刑部帰了、予暫留言談……

十五日丙戌、自_レ曉雨下、朝懺法、次結願、了引_二小布施_一、午剋已後、於_二持仏堂_一行_二恒例涅槃講_一、五十二供物如_レ例、僧衆一人闕如、用_二五口_一、祐真法眼讀_レ式、伝供以下之儀如_レ常、講了分_二取供物_一、

其後於_二堂行_二阿弥陀講_一如_二月々_一、講了与_二捧物於僧徒_一、⁽⁴¹⁾

十三日条では、経高は念仏を終えた後、往生講を念仏衆に修させていることが記されている。往生講は承暦三年（一〇七九）に永観によって編まれた『往生講式』にもとづく講会で、最もポピュラーな講式とも評価されているが、⁽⁴²⁾この日の経高の往生講には刑部卿菅原淳高が参加し、終了とともに帰っている。十五日条では、朝から懺法を行うとともに、午後には涅槃講、阿弥陀講を立て続けに行っている。このように、一日の間に複数の仏事や講式を行うことが可能なのも、講式そのものがある程度、簡略化されていることによるであろう。また講式へ結縁する者も、儀式の焦点がある程度、明確であり、また長時間に及ばないため参加しやすかったものと思われる。

このように、講式の儀式構成が簡略であることは、多くの者に「開かれた」法会である上で有効に働いたものと考えられる。「知恩講私記」が上述の通り、非常にシンプルな構成となっているのも、講式一

般の簡略化の流れの上で捉えてよいのではないだろうか。つまり、法然廟所で行われた「知恩講私記」は、一部の門弟のみが参加する「閉じられた」仏事として考えられていたわけではなく、多くの者が参加・結縁することを前提として編纂されたものであったのだろう。また、そもそも「総礼伽陀」から始まるのではなく、「三礼」から始まっている点にも鑑みると、前後に別の仏事が付属していた可能性もあったのではないだろうか。⁽⁴³⁾このように「知恩講私記」は、多くの人々が参加できる「開かれた」法会を意図して編纂されたものであったと考えることができるものと思われる。

第三章 講式の対象と祖師讃嘆

続いて、講式の「対象」という側面から「知恩講私記」の特徴を探っていききたい。上述のように、平安期以降に多く作られるようになった講式では、その対象においても実にバラエティに富んでいる。日本において信仰されたものの全てが講式の対象であるとも指摘されているが、⁽⁴⁴⁾それらを試みに分類すると、阿弥陀如来や釈迦如来などの「仏」、観音菩薩や地藏菩薩などの「菩薩」、多聞天や弁財天などの「天」、不動明王・愛染明王などの「明王」、阿難尊者などの「諸尊」、天神や春日権現などの「神祇」、法華経や般若心経・俱舎論などの「經典」類、発心講や別時念仏講などの「修法」類、聖徳太子や弘法大師など「祖師」などに分けることができる。このうち「知恩講私記」は当然、「祖師」に分類される講式である。

では、「祖師」を対象とする講式には、どのような特徴が見られる

のだろうか。結論から先に示すと、その式文での表現に共通するのは、讃嘆対象となる祖師の伝記を略述した上で、その祖師を「非直人也」や「権化」「垂迹」と位置づける点であろう。管見に入った中から、幾つかの例を見ておきたい。

平安期以降、聖徳太子を対象とする講式は幾つも制作されているが、概ね聖徳太子を「救世観音」の化現として位置づけている点に特徴が見える。例えば、顕真得業の手にかかる「上宮太子講式」⁽⁴⁵⁾の式文は三段からなるが、その第一段で世系や「十七箇条之憲法」の制定といった事績を取り上げる。その上で、「百済日羅指太子」跪地拜曰、敬礼救世観世音、伝灯東方粟散王云々と記し百済の官人であった日羅の言葉を借りて、聖徳太子を救世観音であると表現しているのである。

聖徳太子に対しては当初、南岳大師慧思の後身であるとの説が流布していたが、平安期になって『聖徳太子伝暦』に「救世観音」と位置づけられると、その記述が諸書に引用され、「救世観音」の化身という評価に置き換わっていくことを藤井由紀子氏が示している。⁽⁴⁶⁾「上宮太子講式」にみえるこのエピソードは、まさに『伝暦』に載せられるものと同一であり、こういった講式の記述も当時の社会における聖徳太子像の流布の上に位置づけることができるだろう。

一方、慈恵大師良源を対象とする「慈恵大師講式」も幾つか制作されているが、これらでは、良源を「日天子」や「観音化身」と位置づけている。例えば、源信の制作にかかる「慈恵大師講式」⁽⁴⁷⁾では、「寔知、三光天子中日天子応作、六観音間如意輪化現也、本地即大慈大悲薩埵」とされているし、建保元年（一二二三）成立の慈円作「慈恵大

師講式」⁽⁴⁸⁾では、「三光天子之中日天子、四大菩薩之内観自在、彼三十三身之一身」とされている。良源の没後、四十年ほどを経て編纂された『慈恵大僧正伝』⁽⁴⁹⁾では、やはり良源を「匪直也人」「権化之人」として、「三光天子之現身也」と評価しているし、慈円『愚管抄』では「観音ノ化身ノ叡山ノ慈恵大僧正」と記しており、これらの言説が講式に反映されたものと思われる。ただ、良源については、これ以外にも龍王とする説や魔界の棟梁とする説も流布しており、その位置づけは一定しなかったことが窺える。伝後宇多院作「慈恵大師講式」⁽⁵³⁾で「付大師本地」雖其説不同也、世多相伝観音垂迹云云」と記されているのはそういった状況を反映したものであろう。

また、宇高良哲氏によって紹介された「天台諸大師講式」⁽⁵⁴⁾は全部で十二段の式文からなり、それぞれ龍樹・慧思・智顗・聖徳太子・最澄・法全・円仁・相応・良源・皇慶・行玄・慈円を対象に一段ずつ割り当てて讃嘆するものである。そのうち前半の第九段までは「知恩講私記」の作者と目される隆寛が編纂しているが、やはりその多くで対象の祖師を「垂迹」や「権化」と位置づけている。例えば慧思は「尋本地者観世音」、智顗は「葉王大士之化現」、聖徳太子は「救世観音之応迹、南岳大師後身」、法全は「寔是仏使也、豈非人師哉」、良源は「三光天子之垂迹、観自在尊之権化」といった具合である。そもそも講式の作者は、仏典への知識と漢詩を作ることができるだけの教養が必要であるとされるが、⁽⁵⁶⁾公家出身で青蓮院門跡門徒僧綱であった隆寛は、このような講式を作成しうる素養を十分に備えた僧侶であったことが分かる。またそれとともに、讃嘆対象を「垂迹」「権化」

とする講式作成の慣習を十分理解していたであろうことも推察されるのである。

これ以外でも、「弘法大師講式」では空海が「大権薩埵」とされているものが見えるし、⁽⁵⁷⁾ 覚如によつて永仁二年（一二九四）に編まれた「報恩講式」でも、親鸞は「祖師聖人匪直也人、則是權化再誕也、已称_レ弥陀如来応現、亦号_二曇鸞和尚後身_一」⁽⁵⁸⁾とされている。このように、祖師に対して作成される講式では、その対象を「非直人也」「権者」とする言説が伴うことが多かったことが分かるだろう。そして「非直人也」「権者」であることを示すのが、祖師の生涯における事績や種々の瑞相であり、その徳を読み上げて讃嘆することにより、講式の演者・結縁者は信心を確固たるものとし、功德を得るという儀礼構造であつたと理解することができる。

この構造は「知恩講私記」においても、同様であつたものと考えられる。つまり、第二段において法然のことを「計知非直也人」⁽⁵⁹⁾と、因_レ茲或云_二弥陀化身_一、或云_二勢至垂跡_一、或云_二道綽来現_一、或云_二善導再誕_一と記しており、法然をただの人ではないと位置づけ、阿弥陀仏の化身や勢至菩薩の垂迹、道綽の来現、善導の再誕と言われている、と記するのである。これは、ここまで見てきたような祖師讃嘆の講式における先例に倣つて作文されていると判断されるだろう。

そもそも法然を「権化」、特に「勢至菩薩の化身」と位置づける記述は、初期法然伝に散見する。この点について田村円澄氏は、園城寺公胤が「源空本地身、大勢至菩薩、衆生教化故、来此界度々云々」という夢告を得たとする「源空聖人私日記」や醍醐本「別伝記」の記事

が、その言説の流布において重要であることを示唆している。⁽⁵⁹⁾ この公胤の夢告については、『本朝祖師伝記絵詞』では「建保四年四月二十六日」のことであると記されるなど、諸伝記で少しずつ増補・整理されていくが、⁽⁶⁰⁾ 一方でまた、法然伝だけでなく『古今著聞集』にも採録されており、一三世紀を通じて一般に流布していくことが確認されている。

さてここで重要なのは、「知恩講私記」の言説が法然没後十数年という比較的早い段階で、法然を「非直人也」「権者」と言明している点であろう。改めて「知恩講私記」の記事に注目すると、法然の本地を勢至菩薩の垂迹とするだけでなく、弥陀化身や道綽来現・善導再誕とも記すように「揺れ」が見える点が特徴であり、法然の「本地」が一つに定まっていない段階であることが推察されるのである。様々な言説を総花的に取り入れることで、より多くの人々の法然信仰に合致するように表現されていると言うこともできるだろう。

そのように考えると、中井真孝氏が醍醐本「別伝記」と「知恩講私記」の記事を対比し、同じ隆寛系の伝記であると位置づけている点は興味深い。⁽⁶¹⁾ 特に「別伝記」では、短い文章の中に二度も法然のことを「非直人」と表現していることから、この点が「別伝記」編修の真の狙いであつたとされるが、この姿勢は「知恩講私記」と通じるものといえる。つまり「知恩講私記」の作者は、法然没後の早い時期から、幾つもの文献で積極的に法然を「非直人也」「権化」と位置づけていたことになるのである。「知恩講私記」の作者が隆寛だとするならば、その流布を目的として意図的にこれらの文献を編纂していたのではな

いだろうか。その場合、上で見たように祖師を対象とする講式は、その祖師を「非直人也」「権化」とする例が多かったため、うってつけの「媒体」であったと言いうことができるだろう。

第四章 「知恩講私記」の修される場

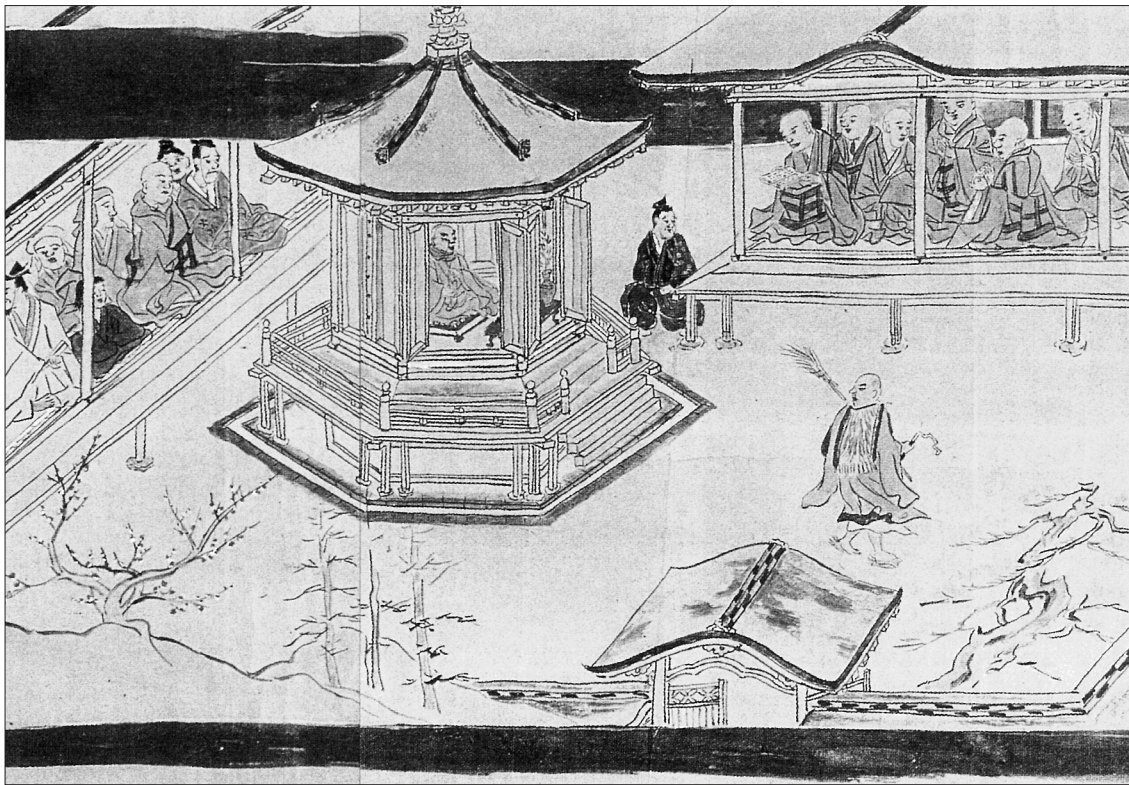
ここまで、儀式構成や対象から「知恩講私記」について考察を加えてきたが、最後に儀式が実際に行われた「場」について考えておきたい。「知恩講私記」が編まれた当初、上演されたのは法然の遺骸が安置された廟所であると一般には考えられているが、「知恩講私記」を執行している様子を直接伝えてくれる史料は、現在のところ見当たらない。

ただ、その様子を類推しうるのが、本願寺での「報恩講式」である。山田雅教氏によれば、西念寺蔵『親鸞聖人伝絵』（弘願本模本⁶²）に見える親鸞廟所の描写が「報恩講」の様子であろうとされている（図一）。これを見ると、中央にある六角形の堂舎を囲んで回廊のようなものが設けてあり、そこに多くの僧侶が座っている。そして、折本を読む僧侶の姿が一人描かれているが、この僧侶が「式文」を読み上げているものと解釈できるだろう。これを参考にとすると、法然廟所での「知恩講私記」も、僧侶が廟所を取り囲む形で執行され、人々に「式文」を朗々と読み聞かせていたことが類推される。その点、知恩院蔵『法然上人行状絵図』に描かれる法然廟所⁶³には、隣に別棟の建物も描かれており、そこにも多くの僧侶が昇つて廟所を拝んでいる（図二）。「知恩講私記」が編まれた当時の様子をそのまま描写したものでな

いと考えられるが、恐らくこのような様子で「知恩講私記」も上演されていたのだろう。

また、「本願寺作法之次第」によれば、本願寺では阿弥陀堂に法然の御影を懸けて「知恩講私記」を行っていたとあり、法然の御影を中心にして儀式を執行していたことが分かる。右の西念寺蔵『親鸞聖人伝絵』の描写でも、六角形の堂舎の中には親鸞像が安置されており、像の前には花などが供えられている。「知恩講私記」の式文でも、廟所を訪れた人々が「礼真影」したと記されているため、法然廟所には法然の御影が掲げられており、それを囲んで「知恩講私記」が行われたものと考えられる⁶⁴。

では、このような場で行われた儀礼にはどのような効果があったのだろうか。「知恩講私記」の式文によると、法然廟所は参詣者が「引友成群、夜以続昼」ような状態であったとされており、少なからぬ群衆が法然廟所を参拝していたであろうことが推察される。そのような場で講会を行うには、第一章・第二章で考察したように、多くの人々が参詣・結縁しやすいシンプルかつ焦点の定まった講成であることが必要であっただろう。そして、「式文」の読み上げで祖師法然の事績を追体験するとともに、その存在を「非直人也」「権者」と位置づけることで、法然への祖師信仰を意識付けていったものと思われる。山田雅教氏によれば、真宗の門徒が大谷廟堂に参詣する際に重視されていたのは、御影前で祖師草庵を疑似体験することにより、信心を獲得することであったとされている⁶⁵。「知恩講私記」の第三段でも「弥堅信心、勿緩敬心」と信心・敬心の緩みを戒めており、その上で



(図一) 西念寺蔵『親鸞聖人伝絵』
(『真宗重宝聚英 第五卷 親鸞上人伝絵』より)



(図二) 知恩院蔵『法然上人行状絵図』卷三八
(『法然上人絵伝集成 四』より)

法然自身に祈ること、往生を果たすことを勧めている。「知恩講私記」が上演されることによって、法然に対する祖師信仰が促されたことは想像に難くないだろう。

さて、このように考えた場合、法然廟所が大変特殊な「場」となっていることに気付かされるのではないだろうか。というのも、本来は上述のように法然の遺骸が安置される「墓所」であるにも係わらず、ここが専修念仏者の「聖跡」のように扱われているのである。特に注意されるのは、先の図二にも見えるように、法然廟所の形態が堂舎を伴う「墳墓堂」であつたと考えられる点である。院政期以降、仏堂や塔を建ててその地下に遺体を葬る「墳墓堂」という形態の墓所が出現することは、勝田至氏が紹介しているが、一般的な土葬との差は主に財力の違いであるとされている⁽⁶⁶⁾。当然、堂宇や塔を建立し維持するには、それ相応の経済力が必要であり、法然廟所にも経済力のある「スポンサー」とも言いうる存在がいた可能性が高いだろう。

ただ、重要なのはあくまで「墳墓堂」とは墓所の一形態であり、本来は追善のための仏事が行われる場であつたということである。例えば、鳥羽院の墓所であつた安楽寿院本御塔には禪衆六口が置かれ、内陣では法華懺法が行われている⁽⁶⁷⁾。これはあくまで死者の冥福を祈る追善仏事であり、穢れも意識されていたようである⁽⁶⁸⁾。また、藤原忠通室であつた藤原宗子は法性寺から東に入った山中に営まれた塔に葬られたが、仏壇の中央には阿弥陀仏が祀られていることが次の『兵範記』の記事から分かる。

固^ニ仏壇面^一、其上中央奉^レ立^三三尺阿弥陀仏^一一体^〱立像也、件御仏

存日造立供養、日来奉^レ居^三御枕上^一、引^三五色糸^一、臨終念仏本尊也^〱、其前^〱南^〱立^三花机^一一前^〱居^三阿伽器^一、供^三造花^一、⁽⁶⁹⁾

その阿弥陀仏は宗子の生前に造立・供養されていたもので、宗子の臨終仏であつたとされている。宗子の追善仏事そのものは法性寺殿や最勝金剛院で行われているが、宗子の遺骸が葬られた墳墓堂は、その本尊の性格も考慮すると、やはり死者の冥福を祈るための施設であつたと考えられるだろう。

また、法然門弟であつた証空の墓所は、西山往生院の傍らに営まれているが、後に宇都宮頼綱を願主として多宝塔が建立され「観念三昧院」と名付けられている⁽⁷⁰⁾。そこでは不断念仏が修されていたとされるが、この仏事も追善仏事と解釈するのが妥当であろう。ただ、人々が多く参集するような場ではなかつたようで、結果、南北朝期には「祖師の德行しる人はなはたすくなく⁽⁷¹⁾」といった状態であつたとされる。

これらの例に対し、法然廟所は先に確認したように、多くの人々が集まって信心を確認し、自身の往生を祈る場であつた。つまり、通常の「墳墓堂」とはその役割が全く異なっているのである。一種の「聖跡」として扱われていた訳だが、そのような変化が自然と起るとは考えにくく、「知恩講私記」が果たしたファクターとしての役割は極めて大きいものがあつただろう。これまで見てきたように、「知恩講私記」は多くの聴衆の参集を促す儀式構成であつた。そして人々が参加する儀礼の場では、法然の絵像に向かって僧俗が礼拝し、流麗な節回りで読み上げられる式文を聞くことで、法然の生涯を追体験するとともに、法然のことを信仰すべき対象として認識していったのである。

そのような認識は門弟が著述や口頭で人々に訴えるより、儀礼として示された方が、何倍も効果的であったに違いない。それ故、この儀礼に参加することで専修念仏者となっていた者も多かったことだと推察される。結果、法然廟所は専修念仏者にとっての「聖跡」となり、このことが「嘉禄の法難」事件での墓所破却に繋がっていくのである。

おわりに

本稿では「知恩講私記」を伝記としてではなく、法要儀式の次第書として考察してきたが、本文中で指摘した点を簡単に振り返っておく。

まず最古の写本である宝菩提院本「知恩講私記」の儀式構成は、後世の写本・刊本や一般的な講式と比べても非常にシンプルで、前後に別の仏事が付属する可能性もあったと考えられるが、それはまた、多くの人々が参加・結縁しやすい儀式形態であったとも言える。一方、式文では祖師を対象とする講式がその祖師を「非直人也」「権化」と表現する先例に倣って、法然を「非直人也」「権化」と位置づけており、「知恩講私記」の作者は積極的にそういった位置づけを目指していたことが推察されるのである。そして実際に、多くの人々の前で法然の生涯における事績・瑞相を読み上げ、「非直人也」「権化」と表現するとともに、それぞれの参詣者が念仏・祖師への信心を確固たるものとし、多くの者に結縁することを勧めていた。その結果、法然廟所は専修念仏者にとっての「聖跡」に転化していったと考えられるのである。恐らく実際の儀式の場では、このような文章で示す以上の効果があったのではないだろうか。

法然廟所は「嘉禄の法難」事件で延暦寺衆徒による破却の対象となるが、その原因については別稿において、当所が専修念仏者再生産の根拠地となっていたからではないかと指摘した⁽⁷²⁾。その専修念仏者再生産に大きな役割を果たしたのは「知恩講私記」という儀礼であったと考えられるのである。少なくとも法然廟所は、単なる専修念仏者が集まる「拠点」以上の意味合いがあったと考えるべきだろう。

そして「知恩講私記」の作者が隆寛であったとするなら、その活動や考えについては今後、改めて詳細な検討が必要であろう。本稿でみてきたように、「知恩講私記」は法然に対する祖師信仰の形成・流布において、重要な役割を果たしたものと考えられる。「知恩講私記」そのものは真宗寺院での継承が中心となるが、法然への祖師信仰は広く専修念仏教団の諸派に引き継がれ、現代に至っている。その源流を形成した人物の一人として、より積極的に評価されなければならないのではないだろうか。

〈注〉

- (1) 榊田良洪「新発見の法然伝記―『知恩講私記』―」(『日本歴史』二〇〇、一九六五年)、同「史料紹介 知恩講私記」(『仏教史研究』一〇、一九七六年)。
- (2) 榊田良洪「新発見の隆寛著書」(『日本歴史』二〇一、一九六五年)、同「史料紹介 別時念仏講私記」(『日本仏教史学』一三、一九七八年)。
- (3) 宇高良哲「新出の隆寛作『法然上人伝』について」(『大正大学研究紀要 仏教学部・文学部』六九、一九八四年)、善裕昭「法然上人伝の誕生 知恩講私記Ⅰ―Ⅲ」(『宗報』浄土宗、二〇一二年) など。

- (4) 伊藤唯真「『知恩講私記』と古法然伝」（『浄土宗史の研究 伊藤唯真著作集第四巻』法蔵館、一九九六年、初出一九六五年）、同「『知恩講私記』の法然像」（『浄土宗の成立と展開』吉川弘文館、一九八一年）。
- (5) 伊藤唯真前掲六五年論文。今堀太逸「老病と臨終の絵解き―東国布教と女性―」（『権者の化現―天神・空也・法然―』思文閣出版、二〇〇六年、初出二〇〇四年）。
- (6) 阿川文正「知恩講私記と法然上人伝に関する諸問題」（『大正大学研究紀要 仏教学部・文学部』五一、一九六六年）。
- (7) 伊藤唯真前掲八一年論文。拙稿「法然没後の専修念仏教団と「嘉祿の法難」事件」（『史林』九五―四、二〇一二年）。
- (8) 「講式（講私記）」については、表白体で書かれた「式文」のみを指すとする見解と、広く「講」の式次第・法会を意味するとする見解があるが、本稿では後者を「講式（講私記）」として表記する。ニールス・グェルベルク「講式とは何か」（『声明資料集』二松学舎大学二一世紀COEプログラム、二〇〇六年）。
- (9) それ故、法要儀式としての復元研究も行われており、伊藤正芳「法要儀式としての『知恩講私記』」（『仏教論叢』五五、二〇一一年）では、現行の法式と照らし合わせながら、式次第を検討している。また浄土宗総合研究所伝承儀礼研究班により、差定・式文・節廻し等が検討され、古式・平成版「知恩講式」として実修されている（『教化研究』二三、二〇一二年）。また、本庄良文「隆寛撰『知恩講私記』現代語試訳」（『佛教大学法然仏教学研究センター紀要』一、二〇一五年）では、その現代語訳についても検討している。
- (10) 「本願寺作法之次第」（『真宗聖教全書 三、列祖部』）。但し本史料によれば、本願寺では第九世実如の代からは「知恩講私記」を修すことがなくなつたとされている。
- (11) 伊藤茂樹「知恩講について」（『浄土宗学研究』四〇、二〇一四年）では、後の知恩院での「御忌会」の前身として「知恩講」を位置づけ、そのあり方に検討を加えている。祖師信仰儀礼として両者が共通の地盤の上にあることは同意するが、その儀式構成等は大きく異なるため、それぞれのような法要儀礼の展開として生まれてきたもののなか、より詳細に検討する必要があるだろう。ただ、「知恩講私記」の本尊や式文における法然像など、本稿とも検討対象が重なる部分があるため、参照して頂きたい。
- (12) 阿部泰郎「中世仏教における儀礼テキストの総合的研究」（『国立歴史民俗博物館研究報告 一八八集』二〇一七年）など。
- (13) 『真宗聖教全書 五、拾遺部下』。
- (14) 宝菩提院本では「六種廻向」の「六種」と「廻向」の間に空白があり、両者を分けているように読めるため、伊藤正芳前掲一一年論文では区別している。実際に、知恩院本「順次往生講式」のように両者を区別して記す講式も見えるが、六種廻向そのものが六種供養と廻向の文を合わせたものとされており（『苦米地誠一「貞慶作」『観音講式』訳注』（『大正大学総合仏教研究所年報』一九、一九九七年）、宝菩提院本以外の写本でも両者を区別していないため、このように記しておく。
- (15) ニールス・グェルベルク「中世文学における講式の意義」（『国際日本文学研究集会会議録』一七、一九九四年）。
- (16) 『真宗聖教全書』では、松谷光徳寺が所蔵する室町期の写本を二つ対校している。それぞれ文字の異同は認められるが、儀式構成に相違は無い。
- (17) 請求記号「宗大二八五四」。外題に「一蓮院雜録」とある。
- (18) この「知恩講私記」の奥書には「右、斯一冊也者、安政第六天歳次己未初冬、予下浪華借松谷光徳寺所蔵古写本」来、同初冬下旬第五日、謹書「写于平安客舍某之家」竟、乃今日当大師聖人御明日矣、不堪「歡喜」説「由来之縁」云、一蓮院」とあり、一蓮院秀存が直接光徳寺に赴いて写本を借り受けて書写していることが分かる。
- (19) 本書の法量は二三、〇×一五、五、形式は粘葉装、丁数は全部で十四丁（表紙・裏表紙別）からなる。
- (20) 特に『真宗聖教全書』で「河内光徳寺藏室町時代写本（別本）」とされているものとはほぼ一致する。

- (21) 請求記号「余大五九六」。外題に「智恩講私記 善導和尚金剛法師宗論事 聖德太子講式」とあり、外題に記されるもの以外にも「一遍上人法話」「聖德太子講略式」「聖德太子生身供式」を合綴している。また本写本に採録される「知恩講私記」は、一部で記述が前後している。
- (22) 中興書には次のように書かれる。「右加州宮腰本龍寺所持之本ヲ以令写畢、元禄三庚午年九月日 惠空子ノ右師所持之本ヲ以テ書写校合畢、享保十九甲寅年八月廿一日 惠山即岸ノ于岢安政七庚申年二月仏滅前一日拝写之 龍昇ノ明治三庚午八月私ニ朱点ヲ加ヘヌ、尔ニ猶ヨミ得カタキ者シハ／＼アリ、後時□本ヲ得テ校セン而已」。
- (23) 請求記号「宗大三三三八」。外題に「両師講式 知恩講式 太子講式」とあり、これらの講式と合綴されている。本奥書として「右三講式以三雲華院講師所伝之本 謄写者也、原本西福寺惠空所写三本泉寺蓮悟尊老之筆云」とある。西福寺惠空（一六四四―一七二二）は江戸期の真宗僧で東本願寺学寮の初代講師に任じられたとされる人物であり、本泉寺蓮悟（一四六八―一五四三）は蓮如七男に当たる人物と考えられるので、本写本は室町期まで遡りうる可能性がある。
- (24) 請求記号「余大三八四三」。外題に「真宗法彙 太子講式 知恩講式」とあり、聖德太子講式と知恩講式が合綴されている。
- (25) 万波寿子「寺院間の聖蔵版争い」（『近世仏書の文化史―西本願寺教団の出版メディア―』法蔵館、二〇一八年）。
- (26) 国立国会図書館デジタルコレクションで確認できる。請求記号「特四三―一六二」。
- (27) 伊藤正芳前掲「一年論文では、これ以外にも幾つかの異本を紹介している。適宜参照して頂きたい。
- (28) 山田昭全「講式―その成立と展開―」（『山田昭全著作集 第一巻 講会の文学』おうふう、二〇一二年、初出一九八三・八四年）。
- (29) 筑土鈴寛「講式の歴史的考察」（『筑土鈴寛著作集 第三巻 中世・宗教芸文の研究 一』せりか書房、一九七六年、初出一九二六年）。
- (30) 『井上光貞著作集 第七巻 日本浄土教成立史の研究』岩波書店、一九八五年、初出一九五六年。
- (31) 堀大慈「二十五三昧会と靈山院釈迦講―源信における講運動の意義―」（『京都女子大学人文論叢』九、一九六四年）。
- (32) 小原仁「勧学会と二十五三昧会」（『旭川工業高等専門学校研究報文』一七、一九八〇年）。
- (33) 講式研究会「二十五三昧講式」（『大正大学総合仏教研究所年報』四、一九八二年）。
- (34) 大正大学総合仏教研究所講式研究会編『貞慶講式集』山喜房仏書林、二〇〇〇年。
- (35) 講式研究会前掲八二年論文。
- (36) 伊藤唯真「聖の庶民教化―講を中心として―」（『聖仏教史の研究 上 伊藤唯真著作集 第一巻』法蔵館、一九九五年、初出一九五六・五八年）。
- (37) 高野辰之編『日本歌謡集成 卷四 中古・近古編』東京堂出版、一九六〇年。
- (38) 『続群書類従』二七輯上。
- (39) 山田昭全前掲「二年論文」。
- (40) この「能声之輩」については、法然門弟の西山教団に近い僧侶であるとされている。伊藤唯真「貴族と能声の念仏衆―平経高を例として―」（『浄土宗の成立と展開』、高橋慎一郎「往生講の展開と浄土宗西山派」（『日本中世の権力と寺院』吉川弘文館、二〇一六年、初出一九六六年）。
- (41) 『平戸記』寛元二年二月十三日・十五日条。
- (42) 山田昭全前掲「二年論文」。
- (43) ①宝菩提院本と同時に発見された隆寛「別時念仏講私記」の儀式構成は「総礼、三礼、如来唄、表白、式文（三段、各段末尾に伽陀二種・三礼）、六種回向」となっており、「総礼」や「如来唄」が組み込まれるなど、こちらは一般的な講式の構成に近い。想像を逞しくするのなら、「知恩講私記」はこれと組み合わせで行われた可能性もあるのではないだろうか。
- (44) ニールス・グウルベルク〇六年論文。

- (45) 石田茂作編『聖徳太子全集 第五巻』龍吟社、一九四三年。
 - (46) 藤井由紀子「『救世観音』の成立について」（佐伯有清先生古稀記念会編『日本古代の祭祀と仏教』吉川弘文館、一九九五年）、同『聖徳太子の伝承—イメージの再生と信仰—』吉川弘文館、一九九九年。
 - (47) 比叡山専修院・同叡山学院編『恵心僧都全集 第五巻』思文閣出版、一九七一年。
 - (48) 『大日本史料 第一編之二二』。
 - (49) 『群書類従』第五輯。
 - (50) 『愚管抄』巻三（『新訂増補国史大系 第一九』）。
 - (51) 『古事談』巻第三—二一・二二（『新日本古典文学大系 四一』）。
 - (52) 『天狗草紙』延暦寺巻（『続日本絵巻大成 一九』）。
 - (53) 『大日本史料 第一編之二二』。
 - (54) 宇高良哲「新出の隆寛作「天台諸大師講式」について」（『大正大学研究紀要』七五、一九九〇年）。
 - (55) 第十段（皇慶）は尊円法親王、第十一段（行玄）は慈賢、第十二段（慈円）は慈源によって増補されたものである。青蓮院の法流に係わる講式を隆寛が作成しているとともに、それが青蓮院において引き継がれている点は、青蓮院門跡門徒僧綱としての隆寛の位置づけを考える上で興味深い。
 - (56) ニールス・グェルベルク〇六年論文。
 - (57) 水原堯栄「弘法大師遠諱史」（『水原堯栄全集 第三巻』同朋舎出版、一九八一年、初出一九二八年）所収「弘法大師講式」など。
 - (58) 『真宗聖教全書 三、列祖部』。
 - (59) 田村円澄『新訂版 法然上人伝の研究』法蔵館、一九七二年。
 - (60) 大谷旭雄「弥陀化身善導と勢至化身法然の信仰—『九巻伝』『四十巻伝』を中心に—」（『法然浄土教とその周縁 坤』山喜房仏書林、二〇〇七年、初出一九八四年）。
 - (61) 中井真孝「醍醐本『法然上人伝記』の「別伝記」について」（『法然伝と浄土宗史の研究』思文閣出版、一九九四年、初出一九八八年）。
 - (62) 『真宗重宝聚英 第五巻 親鸞聖人伝絵』同朋舎メディアプラン、一九八九年。
 - (63) 『法然上人行状絵図』巻三八。
 - (64) 親鸞の編纂した『尊号真像銘文』（『定本親鸞聖人全集 第三巻』法蔵館、一九七六年）によれば、「知恩講私記」の著者と目される隆寛は、建暦二年（一二二二）三月一日に「法然真影」に讃を加えている。この建暦二年三月一日は法然没後五七日に当たり、『法然上人行状絵図』巻三九によれば、この日の中陰仏事を隆寛が導師となって勤めたとされている。これらが事実だとすれば、隆寛は中陰仏事に際して法然の影像を制作していることとなるだろう。この影像が「知恩講私記」の上演に使用された可能性もあるのではないだろうか。
 - (65) 山田雅教「弥陀と御影—中世の専修念仏者の礼拝対象と祖師信仰—」（『高田学報』九五、二〇〇七年）。
 - (66) 勝田至「死者たちの中世」吉川弘文館、二〇〇三年。
 - (67) 野口華世「『安楽寿院文書』にみる御願寺の構造」（『東京都立大学人文学部 人文学報』三五七、二〇〇五年）、上島享「安楽寿院と鳥羽院」（『鳥羽安楽寿院を中心とした院政期京文化に関する多面的・総合的研究』科学研究費補助金研究成果報告書、二〇〇七年）参照。
 - (68) 上島享「〈王〉の死と葬送」（『日本中世社会の形成と王権』名古屋大学出版会、二〇一〇年、初出二〇〇七年）。
 - (69) 『兵範記』久寿二年九月十六日条。
 - (70) 『西山国師絵伝 浄橋寺本』第四巻、西山浄土宗宗務所、一九九四年。
 - (71) 『西山国師絵伝 浄橋寺本』第六巻。
 - (72) 一二年拙稿。
- 〔謝辞〕 本稿の作成に当たりましては、浄土真宗本願寺派本善寺様、及び大谷大学図書館に貴重な史料の閲覧を許可していただきました。ここに記して篤く御礼申し上げます。
- （つばい こう 仏教学科）
- 二〇二〇年十一月十六日受理